

LA CONCEPCION VIRGINAL DE JESUS

GONZALO ARANDA

En la Declaración de Eisenach, suscrita en octubre de 1892 por 25 firmantes relacionados con la revista «Die Christliche Welt», la crítica protestante liberal reaccionaba contra las posiciones de grupos conservadores que, dentro de la misma Reforma, consideraban la concepción virginal de Jesús verdad fundamental —piedra de toque— de la fe cristiana. A juicio de la Declaración tal posición tergiversaba la fe exigida por el N.T., y perturbaba las conciencias. De hecho, se creó una ruptura entre las afirmaciones de los críticos y la predicación de los pastores. Esta ruptura, que duró décadas, ha venido a superarse en los medios protestantes alemanes, e incluso entre algunos católicos, aceptando que la concepción virginal de Jesús constituye una «verdad de fe», un teologúmeno que sirve para expresar la relación filial de Jesús con Dios, pero que no pertenece a la historia, ni ha de entenderse como tal su manifestación en la Sda. Escritura. A partir de los años treinta y, sobre todo, tras los escritos de Dibelius, este consenso se ha ido imponiendo más como un «proceso de estandarización» que como una «conquista científica indiscutible». Este es el *status* actual de la cuestión, cuya historia somete Freitas Ferreira a un análisis crítico *, considerando «las bases científicas de las hipótesis histórico literarias más significativas y de mayor repercusión, contrarias a la historicidad de la concepción virginal» (p. 6).

---

* José DE FREITAS FERREIRA, *Conceição Virginal de Jesus. Análise crítica da pesquisa liberal protestante, desde a «Declaração de Eisenach» até hoje, sobre o testemunho de Mt 1,18-25 e Lc 1,26-38,* Roma («Analecta Gregoriana», Vol. 217. Series Facultatis Theologiae: Sectio B, n. 69), 1980, 535 pp.

El subtítulo del libro indica su contenido propio. La bibliografía sobre el tema en los dos últimos siglos desborda cualquier intento de síntesis. El A. ha querido «establecer un poco de orden en la selva de la investigación histórico-literaria, poniéndola a prueba a través de un riguroso análisis crítico cuyo fin fundamental no es la refutación de métodos, de argumentos, de hipótesis y de conclusiones, sino recoger las adquisiciones científicas verdaderamente sólidas, capaces de iluminar el problema en cuestión» (p. 1).

Nos proponemos ahora presentar y analizar esta obra, ya que pensamos que su autor ha sabido presentar con objetividad las diversas hipótesis y señalar, especialmente en los resúmenes y balances críticos con los que cierra cada apartado importante, sus aportaciones válidas y sus puntos débiles. El estudio se divide en dos grandes partes: la primera dedicada a la historia de la investigación literaria en torno a Mt 1,18-25 y Lc 1,26-38; la segunda, centrada en las explicaciones de un origen teologumenológico a partir de corrientes religiosas de la época. Sigue un «Balance General» y una «Conclusión».

1. *La concepción virginal en Mt 1,18-25 y Lc 1,26-28*

En tres capítulos el autor expone la investigación crítica liberal sobre cada uno de estos pasajes y sobre las relaciones entre ellos. En el interior de cada capítulo sigue el orden cronológico de la historia de la investigación. Señala el A. cómo el punto de partida de dicha crítica, a finales del siglo pasado y aún hoy, es el presupuesto, heredado de F. Strauss, de la no historicidad de la concepción virginal de Jesús. En aras de ese presupuesto de tipo histórico-filosófico se manipuló la crítica literaria de los textos; pero en lo que esa misma crítica literaria va aportando de verdadera investigación científica no sólo se alza contra las afirmaciones en las que se apoyaba la negación de la historicidad, sino que apunta en la dirección contraria y sirve para una comprensión más profunda de la enseñanza evangélica.

a) *Mt 1,18-25*

En 1891 J. Hillmann consideraba Mt 1-2 como una interpolación posterior a la redacción del primer Evangelio. Pero el carácter profundamente semita de tales capítulos llevó a otros autores a tener como interpolación únicamente Mt 1,18-25. Este pasaje, se argüía, estaría en contradicción con la genealogía, que originariamente mostraría la ascendencia davídica de Cristo a través de la filiación física de José, y con Mt 2, que presupondría dicha filiación física (por ej., W. Soltau en 1902). Pero ya J. Weiss y Th. Zahn vieron la profunda conexión entre Mt 1,18-25 y la genealogía que, al mencionar mujeres pecadoras tendría, según ellos, carácter apologético frente a calumnias judías sobre el nacimiento irregular de Jesús. R. Seeberg en 1907 explicaba el carácter apologético de la genealogía como respuesta a la acusación judía de que Jesús era hijo de extranjera. Con ello Mt 1,18-25 se consideraba pieza independiente, de carácter apologético, posterior a la primera redacción del Evangelio y sin garantías de historicidad. Pero con ello, señala Freitas, la crítica literaria de la época asentaba que el tema de la concepción

virginal en Mt 1,18-25 no había entrado en el Evangelio con la forma de leyenda, sino de apología, suponiendo, por tanto, que Mateo no era su creador, sino que ya existía enraizada en la fe cristiana y que, habiendo provocado escándalo entre los medios judíos, Mateo sale en su defensa acreditándolo como cierto.

En el área anglosajona, F.C. Burkitt en 1904, mediante estudios lingüísticos reafirmó que Mt 1-2 era del mismo autor que el resto del Evangelio, y descartaba la hipótesis de que las tradiciones primitivas fuesen contrarias a la concepción virginal que él veía presupuesta ya en la genealogía. C. H. Box en 1905 se fijaba en las técnicas midrásicas de composición presentes en Mt 1-2, incluido Mt 1-18-25, poniendo de relieve el carácter profundamente judaico, tanto en la forma como en el planteamiento general, de estos capítulos. La concepción virginal se considera unida midrásicamente, a través de Is 7,14, a la misión redentora de Jesús; se trata por tanto de un elemento de tradición judeo cristiana palestinense recogido en una composición midrásica. En 1920 V. Taylor confirmaba estos resultados mostrando además la profunda unidad entre Mt 1-2 y el resto del Evangelio: Mateo habría compuesto la genealogía partiendo de la creencia en la concepción virginal de Cristo y en su mesianismo davídico.

Los autores pertenecientes a la escuela de la *Historia de las Formas,* obcecados por su crítica histórica, dejaron en la penumbra importantes cuestiones de crítica literaria. Así R. Bultmann, que sigue manteniendo el origen helenista del tema de la concepción virginal como expresión de la filiación divina de Jesús. De ahí que se esfuerce por explicar la presencia de un motivo helenista en una narración profundamente semita. Su respuesta de que se trata de una refundición helenista de una antigua leyenda semita sobre la imposición del nombre se encuentra con graves dificultades, tales como la ausencia en la perícopa mateana de cualquier rasgo de mentalidad helenista, e incluso de la idea de filiación divina de Jesús. Sin embargo, a partir de Bultmann quedará patente la unidad de Mt 1,18-25 como unidad literaria semita muy antigua. M. Dibelius se colocaría en otra perspectiva: Mt 1,18-25 representa una exposición apologética, realizada por Mateo, de la concepción virginal, de la que ya se servían con anterioridad los cristianos para afirmar el nacimiento milagroso del Mesías. Lc 1,26-28 recogería la leyenda originaria, mientras que la forma narrativa de Mateo estaría en función de justificar la realidad histórica del matrimonio entre José y María, y el papel y los derechos de aquél, que, como en los relatos teogámicos greco romanos, mantiene los derechos de marido y de padre a pesar de la ausencia de relación con su esposa. Pero tal hipótesis es insostenible desde la estructura literaria de Mt 1,18-25, puesto que aquí no aparece el tema de la filiación divina de Jesús —que sin embargo estaría testimoniado antes en Lucas— y subsisten los rasgos profunda-

mente semitas, cosa impensable si dependiese de Lucas que Dibelius considera helenístico.

En cuanto a la *fase prerredaccional* de Mt 1-2 ha existido cierta unanimidad en afirmar que Mt 1,18-25 pertenece a los elementos de tradición anteriores a la redacción. Ya se entienda como una respuesta a la pregunta de por qué José no se divorció (G. D. Kilpatrick en 1946), o como elemento de una visión apocalíptica de la historia (E. Lohmeyer en 1956), o como narración en torno a José (W. L. Knox), o como reflejo del mesianismo de Jesús (C. F. Davis), etc., en cualquier caso se reafirma su relación con Mt 2 incluso antes de la redacción definitiva. A Mateo pertenecería, en cambio, la composición artificial de la genealogía armonizando la concepción virginal con la ascendencia davídica.

Los estudios sobre *la redacción* de Mt 1-2 han iluminado la intencionalidad del evangelista: mostrar quién es y de dónde procede Jesucristo (K. Stendahl), presentar una visión histórico-biográfica de la infancia de Jesús en composición midrásica (G. Strecker), enseñar que el nacimiento de Jesús y su pertenencia a la casa de David son fruto de los planes de Dios (H. Räisänen). A pesar de las divergencias entre los autores se reafirma la anterioridad del tema de la concepción virginal respecto a la forma literaria que presenta en Mt 1,18-25, y se abandona definitivamente la hipótesis de la intencionalidad apologética.

La consideración de *los modelos literarios* subyacentes a Mt 1-2 ha puesto de relieve la mentalidad y forma judeo veterotestamentaria del pasaje. La mayoría de los autores insiste en el paralelismo con la leyenda de Moisés transmitida por Flavio Josefo y el Pseudo-Filón. D. Daube sugería en 1956 que el modelo era el midrás pascual sobre la figura de Jacob. Pero sigue prevaleciendo la visión de un paralelismo con Moisés, incluso en Mt 1,18-25: dudas y sueño de José (C. H. Cave, P. Winter); atendiendo al presupuesto de la literatura midrásica de que así como fue el primer libertador, así será también el último libertador. Con todo, las diferencias entre la leyenda de Moisés y Mt 1,18-25 son tales que la concepción virginal de Jesús no puede derivarse de la tipología de Moisés; pertenece a un estrato más antiguo que la forma midrásica que se refleja en Mt 1,18-2,23. La genealogía, en cambio, se considera cada vez más como obra redaccional de Mateo en conexión con Mt 1,18-25.

La conclusión a la que llega Freitas Ferreira tras este estudio es que «como síntesis final se puede afirmar que el análisis literario de Mt 1-2 sitúa la concepción virginal en el mundo judeo cristiano tradicionalista todavía anterior a su formulación midrásica. (...) Una cosa es indudable: el presente resultado es una premisa en orden a la crítica histórica solamente redimensionable por la propia crítica literaria, nunca por la crítica histórica» (p. 83).

Un *excursus* dedicado a analizar el *carácter apologético de la concepción virginal* pone en evidencia que ni las noticias sobre la calumnia de bastardía (en Orígenes contra Celso y en la literatura rabínica) que tienen carácter tardío, ni la mención de mujeres pecadoras en la genealogía, ni la misma perícopa de Mt 1,18-25 hacen necesario y ni siquiera verosímil tal carácter apologético.

b) *Lc 1,26-38*

Como a propósito de Mt 1,18-25, también la crítica liberal de finales de siglo pasado recurrió a la fácil solución de considerar que el tema de la concepción virginal era una interpolación helenista en Lc 1-2 cuyo carácter judaico nunca dejó de reconocerse. La discusión primera se centró en el hipotético texto interpolado. Para algunos como Hillmann y Harnack se habrían interpolado los vv. 34-35 (pregunta de María y respuesta del ángel), ya que ambos están indisociablemente unidos; para otros la interpolación abarcaría del v. 34 al 37 (J. Weiss, F. Spitta, etc.), ya que la referencia al embarazo de Isabel sólo tiene sentido en unión con lo anterior; para otros, finalmente, sólo se habría intercalado la última parte del v. 34 —«no conozco varón»— (H. Weinel, A. Merx, etc.), pues el resto pertenece a la estructura del pasaje en perfecto paralelismo con el anuncio a Zacarías y no implicaría la concepción virginal, sino únicamente la unción del Espíritu Santo desde el seno materno. Sin embargo ninguna de las tres tentativas de demostrar la existencia de una interpolación fue coronada por el éxito, ya que cada una tiene en frente a las otras y deja puntos importantes sin explicar.

Tras estudios lingüísticos se ve que incluso Lc 1,34-35 está lleno de lucanismos (Zimmermann contra Harnack) y V. Taylor llega a decir, en 1920, que la inserción de Lc 1,34s. se debería al propio Lucas en una segunda redacción en la que descuidaría las incoherencias que presentaba con el contexto de la redacción anterior. A pesar de sus exageraciones, tales análisis quitan todo fundamento a la hipótesis de interpolación, pues vienen a mostrar que las narraciones lucanas de la infancia, incluida la concepción virginal, formaron parte desde el principio del Evangelio de Lucas: pensar en dos figuras de Lucas —una de traductor y otra de interpolador— no tiene sentido, como tampoco lo tendría pensar en dos fuentes narrativas prelucanas de la infancia, una presuponiendo la concepción virginal y otra sobre la base de la paternidad física de José. Por otra parte, en los análisis citados se ha resaltado el paralelismo entre la anunciación a Zacarías y la anunciación a María. En tal paralelismo la concepción virginal, afirmada en el v. 34b, no puede dejarse de lado, ya que significa la superioridad de Jesús sobre Juan y es el presupuesto de

los vv. siguientes. Además se constata la ausencia de cualquier rastro de teogamia al observar el género femenino de *ruah* y los términos *episkiázein* y *hágion kaleísthai*. Se trata de un acto del poder creador de Dios, no de generación o fecundación en el sentido de que Dios o el Espíritu Santo asuman las funciones del varón. En 1969 H. Räisänen explicaba que la pregunta de María (v. 34) constituye un eslabón imprescindible en la estructura literaria de Lc 1, 26-38, ya que, al modo como ocurre en los anuncios del A.T., provoca la tensión narrativa y prepara el punto culminante que es la respuesta del ángel.

Otros autores, como D. Völter ya en 1896, recurrieron a la hipótesis de una composición progresiva de Lc 1-2: Lc 1 habría sido al principio una narrativa sobre Juan Bautista con una anunciación a Zacarías y otra a Isabel siguiendo el modelo de Jue 13. Así lo habría recogido Lucas, pero más tarde un autor cristiano transformó la escena de la anunciación a Isabel en anunciación a María introduciendo la concepción virginal por influjo helenístico. A pesar de los esfuerzos más recientes de P. Winter en 1956 y E. Norden en 1969 por perfeccionarla, esta hipótesis no es comúnmente admitida, pues el argumento del paralelismo entre Jue 13 y Lc 1 no la justifica. Más refinada era la hipótesis de G. Erdmann en 1932 que atribuía la concepción virginal a una creación de Lucas que quería resaltar la superioridad de la intervención del poder de Dios en el nacimiento de Jesús —María no aparece ni como estéril ni como anciana— frente al nacimiento del Bautista que serviría de modelo. Pero no se ve en absoluto que Lc 1,26-28 venga como consecuencia del relato anterior (Ph. Vielhauer) y menos que Lucas sea el creador de tal motivo (M. Dibelius). A pesar de todo se reconoce el estrecho paralelismo literario entre las dos anunciaciones y la integridad literaria de Lc 1,26-45.

Entre los autores de la escuela de la *Historia de las Formas*, R. Bultmann considera Lc 1,34-37 como un inciso secundario introducido por Lucas en la fase redaccional para unir la anunciación y la visitación; sería un elemento helenista entre dos piezas profundamente semitas. Pero como ya señalara H. Gressmann en 1914 y más tarde Dibelius, Lc 1,26-38 presenta los rasgos de una unidad literaria en sí; reflejo, dirán estos autores, de una leyenda judeo cristiana formada a partir de un mito teogámico egipcio que Lucas une a la leyenda de Juan y a la de los pastores introduciendo algunos retoques: Lc 1,27.36.37. Así, Lucas habría formado un relato armonioso sobre la base de la concepción virginal, centrado en el mesianismo del niño que va a nacer. Pero, como señala Freitas Ferreira, la hipótesis de Dibelius tropieza con dificultades insolubles desde el punto de vista de la crítica literaria —y así lo mostrará después la

Redaktionsgeschichte—, pues ignora la elaboración redaccional de Lucas, confunde «leyenda» con «escena», y sitúa la concepción virginal como objeto directo del relato —«leyenda»— cuando de hecho ahí aparece como señal subyacente. Considerar los vv. 27.36.37 como frases redaccionales de Lucas, ausentes de la «leyenda» originaria, cae en el ámbito de lo inverosímil. En el fondo, la crítica literaria de Dibelius sigue tergiversada en aras de su crítica histórica. Con todo, es importante haber reconocido el carácter tradicional del motivo de la concepción virginal, anterior a la forma literaria actual, así como la ausencia de cualquier rasgo teogámico pagano por tratarse de una afirmación semiológica de la presencia omnipotente de Dios en la venida del Mesías.

El estudio de la *Historia de la Redacción* del tercer Evangelio ha puesto en evidencia, por otra parte, que Lc 1-2 encierra la misma concepción teológica que el resto de la obra lucana (H. H. Oliver, W. B. Tatum, P. Minear); mientras que análisis lingüísticos muestran que toda ella se debe al mismo redactor, familiarizado con expresiones de los LXX y amante de escenas duplicadas (R. Morgenthaler, P. Minear). Lc 1-2 aparece así (contra la opinión de H. Conzelmann en 1954) como verdadero prólogo de la obra lucana introduciendo las líneas maestras de su teología. Ello hace muy difícil, dirán los críticos, poder aislar las fuentes que empleara Lucas.

En resumen, desembarazada la crítica literaria de los presupuestos de crítica histórica, el análisis de Lc 1,26-38 ofrece los siguientes resultados: «a) la concepción virginal es un presupuesto que no puede separarse de la anunciación a María, b) ésta hunde sus raíces en el mundo judeo cristiano de tipo palestinense, c) el motivo de la concepción virginal, independientemente de la forma literaria de Lc 1,26-38, era un elemento pacífico de la fe judeo cristiana, d) este motivo, sin ningún resabio teogámico, está perfectamente de acuerdo con la mentalidad judaica» (p. 199).

En un *excursus* dedicado a la *hipótesis de una narrativa baptista independiente,* Freitas Ferreira señala cómo, tras numerosos intentos en su defensa por parte de autores como D. Völter, M. Dibelius y Ph. Vielhauer, nunca fue aceptada por la crítica (D. W. Baldensperger, H. J. Holtzmann, F. Dornseiff, etc.); y tras estudios como los de E. Hirsch, H. Sahlin y últimamente E. W. Wink tal hipótesis se considera privada de fundamento y en contraste con otros datos de los sinópticos: la narrativa sobre el Bautista nace en función de la de Jesús.

c) *Mt 1,18-25 y Lc 1,26-38, dos testimonios independientes de una tradición común*

Aún admitiendo que la concepción virginal procede de una única tradición originaria, los autores han discrepado siempre a la hora de

explicar la relación existente entre las narrativas de Mateo y Lucas. Fallidos los intentos primeros de reconstruir la fuente originaria a base de ambos evangelios y la literatura apócrifa (A. Resch, L. Conrady, etc.), se puso de relieve que ambas narraciones eran independientes y que incluso se excluirían, serían fruto del talante legendario del cristianismo primitivo (ya F. Strauss). Pero esta explicación no podía satisfacer a la crítica literaria, de ahí que algunos autores optaran por considerar Mt 1,18-25 como originario y Lc 1,34s., como interpolación posterior a partir de Mateo. Pero quienes aceptaron un carácter apologético para la narración de Mateo (H. Gressmann, M. Dibelius, etc.) consideraron más originario el relato de Lucas y el de Mateo dependiente de éste. Otros, como Bultmann, tuvieron a ambas narrativas, marcadamente semitas, como secundarias respecto a una hipotética leyenda original proveniente del helenismo. Lo que se desprende de la crítica literaria en este campo es, tal como concluye Freitas Ferreira, que «ninguna de las formas narrativas nos conduce a una hipotética fuente legendaria de la concepción virginal, sino simplemente a dos comunidades independientes entre sí, donde aquella tradición ya tenía raíces profundas. La crítica literaria nos asegura incluso que se trata de comunidades judeo cristianas, de tipo palestinense» (p. 237).

En este contexto el autor analiza las diversas explicaciones de la crítica liberal en torno a la relación existente entre la concepción virginal y la filiación divina de Jesús. F. Strauss, H. Gressmann, etc., entendían la concepción virginal como un *ierós gamós;* Harnack, Bultmann y otros como un teologúmeno de la filiación divina. Sin embargo detenidos análisis literarios, como los de Stendahl, Dibelius, Wilckens, Räisänen, etc., han ido mostrando que tanto para Mateo como para Lucas el valor de la concepción virginal es esencialmente semiológico —en orden al mesianismo de Jesús— y por tanto algo secundario —aunque firmemente introducido— que no refleja intereses doctrinales ni el teologúmeno de la filiación divina de Jesús en sentido fisicista. De hecho Mt 1,18-25 no alude a la filiación divina y Lc 1,35 no difiere substancialmente del concepto teocrático de filiación divina de los vv. 32 ss., el *dió kaí* no tiene necesariamente sentido causal.

A continuación, en un *excursus,* Freitas Ferreira aborda el tema del *silencio del N.T.* (excepto Mt 1-2 y Lc 1-2) acerca de la concepción virginal. De los tres pasajes que han entrado en juego (Mc 6,3; Jn 1,13; Gal 4,4) sólo Jn 1,13 se considera como testimonio probable de la concepción virginal. Los otros dos guardan silencio, lo cual no quiere decir ni que la desconozcan, ni menos que la nieguen. Tal silencio no es decisivo ni en pro ni en contra de la historicidad.



2. *Génesis teologumenológica de la concepción virginal*

Es la segunda parte del libro en la que el A. va analizando la viabilidad, o mejor, la inviabilidad de los intentos de encontrar una explicación del origen de la concepción virginal como teologúmeno.

Para la crítica protestante liberal a partir de F. Strauss, el carácter mítico de una narración se puede demostrar por su estilo literario, por la explicación de la idea subyacente de la que ha surgido el mito en cuestión, y por la forma en que se ha desarrollado. En este sentido, según el mismo Strauss, la concepción virginal era un motivo genuinamente cristiano, cristalización mítica de la idea de la filiación divina de Jesús de acuerdo con la tendencia universal de la exaltación de los personajes. Pero en 1864 B. Bauer rechaza tal hipótesis mostrando la imposibilidad de que del judaísmo surgiese un motivo semejante; sin un motivo pagano como catalizador, dice, no se explicaría el origen teologumenológico de la concepción virginal. A partir de esas fechas las hipótesis se dividen según la importancia que se dé al judaísmo o al paganismo.

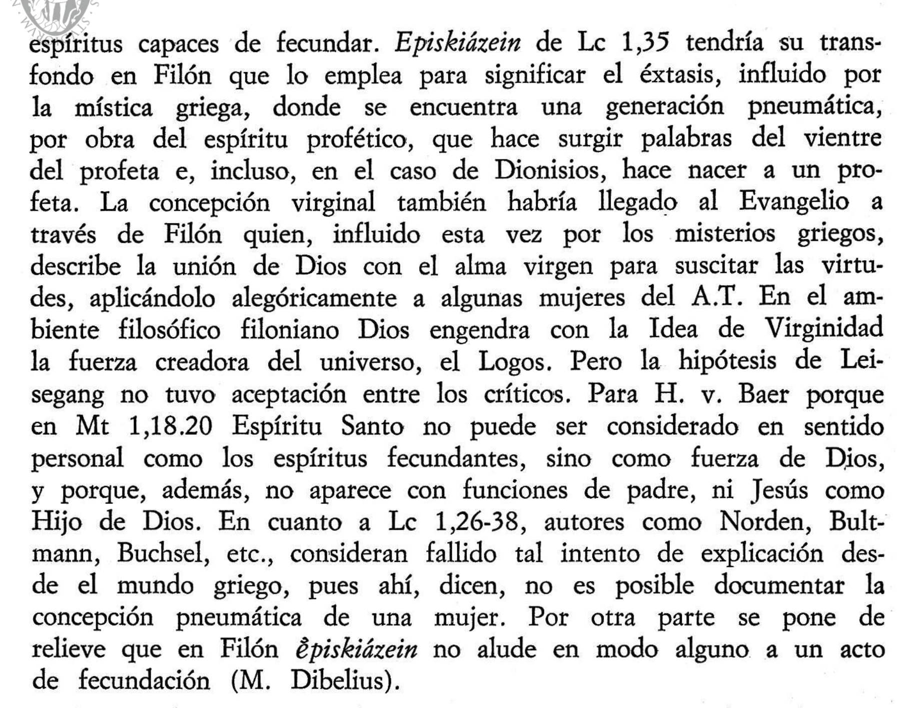
a) La serie de autores que propugnaron un *origen judeo cristiano* de la concepción virginal como teologúmeno va encabezada por A. v. Harnack quien subraya la repugnancia del cristianismo, heredada del judaísmo, por la mitología pagana. Esta mitología, dirán, no tiene ningún paralelismo con Mt 1,18-25 donde el Espíritu Santo aparece como poder de Dios y no como «persona» o «substancia fecundante» (H. van Baer), y donde ni siquiera se afirma la filiación divina de Jesús. Según esto habrían sido los cristianos quienes creasen tal teologúmeno a partir de su idea sobre la persona de Cristo conjuntada con la exégesis rabínica de Is 7,14 (Harnack) o como expresión apocalíptica de la generación pneumática de Cristo (E. Lohmeyer), o incluso como representación popular de la filiación divina de Jesús entendida físicamente —no ya en sentido teocrático o metafísico como ocurriría originariamente en medios judíos o helenísticos (P. Lobstein)—. Pero, en realidad, estas hipótesis o no encuentran fundamento en la pretendida exégesis rabínica de Is 7,14, o caen en la falta de lógica de atribuir al judeo cristianismo representaciones mítico paganas. Es por ello por lo que los autores más avisados entienden que en la base hubo de haber algún hecho histórico que motivase la idea de la concepción virginal: un nacimiento prematuro de Jesús justificado después de forma apologética (Harnack), u otras circunstancias que los familiares entendieron luego como un gran milagro (H. v. Baer). La misma crítica responderá a esto diciendo que desde el punto de vista apologético la concepción virginal crearía mayores problemas que los que quisiera solucionar, o que no existe tal intencionalidad apologética en los relatos evangélicos.

Para H. Gese, en 1971, la clave de explicación a partir del A.T. estaría en que el nacimiento del nuevo David, Hijo de Dios, sólo puede ser comprendido como nacimiento virginal. Ya Sal 2,7 y 110,3 expresan la entronización del rey davídico sobre Sión en términos de nacimiento y creación por parte de Dios; Is 9,5 ss. expresa el rechazo por parte de Dios de la dinastía reinante y la identificación de la entronización con el nacimiento físico, siendo las dos realidades obra de Dios que manifiesta su presencia en el mundo: Enmanuel. El Mesías, pues, sería Hijo de Dios por nacimiento. De esta forma, el A.T. pone el fundamento para que el cristianismo, al ver en el nacimiento de Jesús el acontecimiento de la salvación, dé el paso a la concepción virginal: Jesús sería Hijo de Dios por nacimiento, e Hijo de David por adopción; heredero de David porque es Hijo de Dios. Pero H. Gese, a pesar de su gran esfuerzo, no consigue superar la dificultad de fondo: la idea de filiación física divina del Mesías no puede proceder del judaísmo, ni aún en el caso que se diera esa fuerte relación entre filiación divina y nacimiento.

b) Convencidos de que el motivo de la concepción virginal no puede provenir del judaísmo, otros autores han buscado su *génesis en la mitología pagana:* cristianos provenientes del paganismo habrían aplicado a Cristo lo que se decía de los héroes paganos.

De la *mitología greco-romana* se destacó el paralelismo entre la concepción virginal de Cristo y las leyendas sobre el origen teogámico de Platón y otros personajes, partiendo de que Mt 2 reflejaría la persecución de Nerón y la tensión entre el culto imperial y la doctrina cristiana sobre la naturaleza de Cristo (Usener) Según los autores de la antigua historia comparada de las religiones, ya Justino y Orígenes habrían reconocido tal paralelismo. Pero se trata de una afirmación muy superficial y falsa, pues estos dos escritores eclesiásticos, aún queriendo exponer semejanzas entre el cristianismo y las ideas greco-romanas en una argumentación *ad hominem,* sin juicio crítico, lo que ponen especialmente de relieve es que la divinidad de Cristo no se explica a partir de la concepción virginal de su cuerpo —constitución somática semidivina—, sino desde su realidad preexistente y eterna de Hijo de Dios. Por otra parte, como ha ido mostrando después la crítica, en ningún caso las leyendas mitológicas hablan de concepción virginal, sino de sustitución del varón por alguna divinidad; y las semejanzas con los relatos evangélicos son demasiado vagas y genéricas como para deducirse una dependencia, a no ser que se desvirtúe *a priori* el motivo cristiano con categorías mitológicas.

H. Leisegang en 1922 recurría al *misticismo griego* apoyándose en un análisis comparativo de tipo filológico y gramatical. En la expresión de Mt 1,18 «por obra del Espíritu Santo» veía una influencia de leyendas populares de algunas tribus nómadas en torno a



espíritus capaces de fecundar. *Episkiázein* de Lc 1,35 tendría su trasfondo en Filón que lo emplea para significar el éxtasis, influido por la mística griega, donde se encuentra una generación pneumática, por obra del espíritu profético, que hace surgir palabras del vientre del profeta e, incluso, en el caso de Dionisios, hace nacer a un profeta. La concepción virginal también habría llegado al Evangelio a través de Filón quien, influido esta vez por los misterios griegos, describe la unión de Dios con el alma virgen para suscitar las virtudes, aplicándolo alegóricamente a algunas mujeres del A.T. En el ambiente filosófico filoniano Dios engendra con la Idea de Virginidad la fuerza creadora del universo, el Logos. Pero la hipótesis de Leisegang no tuvo aceptación entre los críticos. Para H. v. Baer porque en Mt 1,18.20 Espíritu Santo no puede ser considerado en sentido personal como los espíritus fecundantes, sino como fuerza de Dios, y porque, además, no aparece con funciones de padre, ni Jesús como Hijo de Dios. En cuanto a Lc 1,26-38, autores como Norden, Bultmann, Buchsel, etc., consideran fallido tal intento de explicación desde el mundo griego, pues ahí, dicen, no es posible documentar la concepción pneumática de una mujer. Por otra parte se pone de relieve que en Filón *êpiskiázein* no alude en modo alguno a un acto de fecundación (M. Dibelius).

E. Norden recurrirá al *sincretismo greco-egipcio,* aduciendo que, según Plutarco, los egipcios pensaban que Dios podía unirse a una mujer mortal generando principios germinales a través del espíritu. La estructura del mito egipcio estaría representada en Lc 1,26-38 con la variación de presentarse aquí como anuncio. Así Lucas evitaría los rasgos teogámicos aludiendo discretamente, a través del término *episkiázein,* importado del lenguaje místico filoniano, a la generación en sentido físico. El tema de la concepción virginal estaría ya testimoniado en Filón que lo recoge de los misterios helenistas y completa de esa forma a Plutarco en la exposición de la pretendida doctrina greco-egipcia según la cual Dios engendra un hijo mediante la unión pneumatológica con una virgen. Pero se trata de una hipótesis sin fundamento, ya que, en rigor, la noción de espíritu en Plutarco se sitúa en la esfera de lo sensible (aire, luz, calor...) y no supera la noción de unión teogámica; por otro lado, Plutarco desconoce la concepción virginal. Las diferencias entre Lucas y Plutarco son tan abismales, y la congruencia con Filón tan infundada que la hipótesis de Norden no se mantiene (Buchsel, Machen).

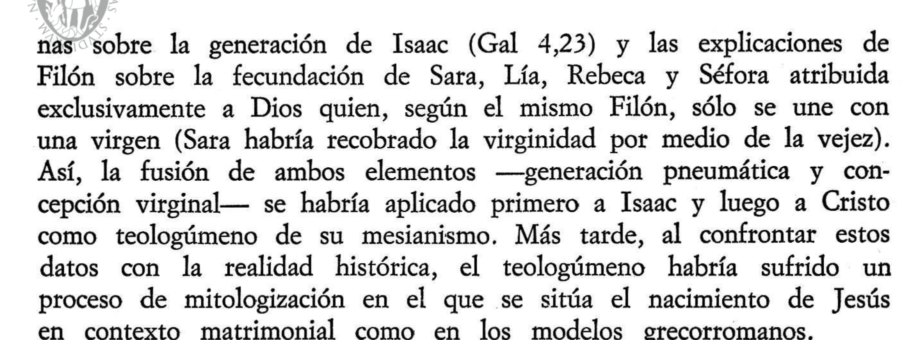
Otro campo de atención han sido *los cultos mistéricos.* W. Bousset hacía derivar la concepción virginal de una fiesta en honor de Dionisios (identificado con Dusares, Osiris y Aión) testimoniada por Epifanio y Cosme de Jerusalén. Esta fiesta celebrada en Alejandría, Petra y Elusa la noche del 5 al 6 de enero honraría a la virgen que dio a luz a Dionisio o a Aión. En réplica, los cristianos la aplicarían a Jesús. R. Kittel

considera la traducción de los LXX de Is 7,14 influida por ese motivo mistérico. Pero todo son conjeturas en el aire, ya que de las noticias de Epifanio y Cosme no se deduce que en el s. I d.C. se celebrase un nacimiento virginal comparable al de Jesús. Lo más que podría probarse es una fiesta gnóstica con elementos paganos y cristianos.

La historia de la investigación que acabamos de resumir nos da, en conclusión de Freitas Ferreira, un dato positivo: muestra «donde no se encuentran los paralelismos y las raíces del motivo cristiano» (p. 382), y esto, no porque no se haya revisado suficiente material comparativo, sino por la singularidad del motivo cristiano. Así lo reconoce T. D. Boslooper en 1962 tras un examen riguroso de la situación. Por eso este autor intentará otra vía de explicación: la ley de analogía biográfica, es decir, como una versión cristiana de la tendencia universal a describir la vida de un héroe de modo semejante a otros. Así el esquema mítico volvería a resurgir al narrar la vida de Jesús, pero con características propias y singulares. Pero la hipótesis de Boslooper tropieza con los mismos obstáculos que quiere evitar, pues no pasa de ser una variante de la explicación desde los influjos paganos considerados como ley universal.

c) Unida a la cuestión de la génesis del teologúmeno de la concepción virginal se plantea la del *momento y área en que habría sido asumida por el cristianismo*. Las hipótesis siguen siendo dispares. Para unos tal asumpción la realizaría el *cristianismo helenista* para expresar la filiación divina de Jesús (Usener, J. Weiss, R. Bultmann, etc.). Pero dado el carácter judeo cristiano de las narraciones evangélicas y la ausencia en ellas de conexión directa entre filiación divina y concepción virginal, la crítica no ha aceptado tales hipótesis. De ahí que otros autores propusieran el *judeo cristianismo* aduciendo que la idea de la concepción virginal ya habría sido aceptada por el judaísmo palestinense precristiano al que habría llegado desde Egipto por medio de soldados, siendo aplicada al rey judío escatológico en medios populares (H. Gressmann, E. Norden). Pero que el judaísmo palestinense asumiese un mito egipcio es impensable. De ahí que Dibelius propusiera el *judaísmo helenista* intentando salir del impasse al que había llegado la crítica.

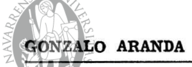
Dibelius reconoce que en Lc 1,26-38 no hay reminiscencias paganas —la concepción virginal se presenta como milagro del poder creador de Dios y no como una forma de teogamia—, y que las categorías de este pasaje evangélico son veterotestamentarias: en el helenismo no existe leyenda semejante. En el helenismo sólo se encuentra el teologúmeno egipcio de generación pneumática y el motivo mistérico de concepción virginal. Estos datos habrían sido asimilados por el judaísmo helenista como lo manifiesta el término *parthénos* en los LXX, la interpretación que de él hacen Mateo y Justino, las afirmaciones pauli-



nas sobre la generación de Isaac (Gal 4,23) y las explicaciones de Filón sobre la fecundación de Sara, Lía, Rebeca y Séfora atribuida exclusivamente a Dios quien, según el mismo Filón, sólo se une con una virgen (Sara habría recobrado la virginidad por medio de la vejez). Así, la fusión de ambos elementos —generación pneumática y concepción virginal— se habría aplicado primero a Isaac y luego a Cristo como teologúmeno de su mesianismo. Más tarde, al confrontar estos datos con la realidad histórica, el teologúmeno habría sufrido un proceso de mitologización en el que se sitúa el nacimiento de Jesús en contexto matrimonial como en los modelos grecorromanos.

Con pequeñas variantes siguieron a Dibelius, G. Erdmann, E. Hirsch y otros. Pero esta hipótesis tampoco se mantiene. Entre otras razones porque, como señalaría H. Braun, no demuestra que en el judaísmo helenista se encuentre el motivo de la concepción virginal. En efecto, Gal 4,23 —*kata pneuma*— no puede interpretarse como generación divina con exclusión de varón; y Filón no da muestras de conocer generaciones teogámicas: habla alegóricamente de las virtudes para traducir su especulación filosófica en lenguaje metafórico siguiendo la exégesis rabínica del nacimiento de Isaac; en ningún caso se refiere a la generación pneumática en una mujer de carne y hueso. Las expresiones filonianas sobre la virginidad son asimismo metáforas para indicar las disposiciones del alma que pretende recibir a Dios, la semilla de las virtudes o la sabiduría. Las categorías de Filón ni dependen de ningún teologúmeno ni se pueden traducir en términos físico-biológicos. Por otra parte la polémica entre Justino y Filón, o entre Orígenes y Celso, deja entrever que el judaísmo, ni palestinense ni helenista, jamás conoció motivos semejantes.

Por lo expuesto, en la década de los sesenta otros autores del campo de la Reforma, como F. Hahn, Ph. Vielhauer, G. Friedrich, han intentado corregir la hipótesis de Dibelius en base a las viejas teorías de ver en la concepción virginal algo más que un signo milagroso sobre la elección del Mesías; quieren ver ahí una afirmación de la filiación divina en sentido físico. Pero en realidad caen en una contradición, pues precisamente el fundamento en que Dibelius basa su hipótesis sobre un origen judeo cristiano helenista de la concepción virginal es precisamente la purificación que ha sufrido tal motivo de todo rastro teogámico. Esto, según Dibelius, sólo habría podido darse a través del judeo helenismo. Por tanto, la opinión estandarizada de que la concepción virginal habría nacido en el judaísmo helenista como cristologúmeno de la filiación divina de Jesús es «acrítica y acientífica» (p. 417). La sugerencia de O. Michel - O. Betz de que ya en Qumrân se encontraría el teologúmeno de la concepción pneumático-virginal no se confirma: ahí se manifiesta la filiación teocrática



del Mesías sin hablar de concepción virginal. No apoya, por tanto, la hipótesis de Dibelius.

Tras todos estos análisis, he aquí la conclusión de Freitas Ferreira: «Ninguna hipótesis existente sobre el origen teologumenológico de la concepción virginal resiste la crítica objetiva... La intensa y minuciosa búsqueda de la historia de las religiones y de la historia de las tradiciones cristológicas todavía no ha conseguido justificar satisfactoriamente el postulado de la crítica histórico literaria sobre la no historicidad del motivo de la concepción virginal» (pp. 448-449).

3. *Balance y conclusión*

Tras el estudio analítico, el autor del libro hace un *Balance General* de la historia de la investigación protestante liberal en el que pone de relieve las discusiones entre los autores y la estandarización infundada —a partir de los años treinta— de un origen judeo cristiano helenista de la concepción virginal de Jesús. Entre los planteamientos más críticos, como el de H. Räisänen, se recurre al silencio del tema en el resto del N.T., para decir que no puede constituir un artículo de fe obligatorio. La crítica literaria cuando actúa independientemente del problema histórico se muestra incompatible con las hipótesis de Dibelius, Erdmann o Bultmann; la crítica histórica, sin embargo, sigue utilizando aquellas mismas hipótesis, a veces de forma amalgamada y contradictoria, para mantener sus argumentos, forma de proceder que ha llegado incluso a autores católicos. Las voces de protesta contra tal forma de proceder se levantaron incluso en el ámbito protestante. Así K. Schmid reconocía en 1935 que la concepción virginal de Jesús es algo totalmente nuevo e inesperado, sin paralelismo alguno en el judaísmo o en el paganismo. Y, aunque no se decide por la historicidad, ve que, *sub conditione facti,* se explican los datos del N.T., e incluso la escasa incidencia del tema en la situación primera de la Iglesia.

En realidad, señala el A., las raíces históricas de la crítica a la historicidad de la concepción virginal, están en los argumentos filosóficos de Kant recogidos por Schleiermacher y Strauss; y, junto a ellos, una hermenéutica racionalista que parte de la negación del milagro o del escepticismo. La concepción virginal se llega a entender como expresión mítica de la filiación divina; sentencia que siguen muchos autores a pesar de que la crítica literaria e histórica han demostrado la falta de consistencia de tal teologúmeno. Pero la repugnancia racionalista frente al milagro sigue obrando de forma práctica (W. Trillhaas).

Freitas Ferreira acaba su obra con una pregunta que va más allá de los análisis efectuados a lo largo del libro: ¿Historicidad de la concepción virginal? Tras recoger en una clara síntesis los resultados vá-

lidos de la crítica literaria e histórica (pp. 488-491), concluirá que lo que falta para pasar de la verosimilitud a la certeza histórica es «documentar históricamente el hiato entre la fe de las referidas comunidades (judeo cristianas) y los hechos históricos» (p. 492). Objetivo que el A. considera inalcanzable con los datos históricos de que disponemos. Pero concluye que «aun sin noticias decisivas sobre la *existencia de una tradición de la familia de Jesús respecto a la concepción virginal,* la inexistencia de alternativas, la inexistencia de obstáculos, su máxima verosimilitud, y el buen sentido histórico lleva a admitirla (salvadas las reservas de orden epistemológico) como única base histórica plausible de la fe judeo cristiana en la concepción virginal de Jesús» (p. 493).

Consideramos la obra de Freitas Ferreira como una aportación valiosísima, en cuanto síntesis crítica, que tiene su puesto en el ámbito apologético, pues efectivamente muestra con rigor científico que «incluso en el plano estrictamente histórico no existen objeciones dignas de crédito contra la fe milenaria de la Iglesia. Por el contrario son muchas las razones para mantenerla intacta en su limpidez histórica, sin refuncionalizaciones acríticas de tipo teologumenológico» (493). Pero pensamos que en la Conclusión no da respuesta completa a la pregunta que se plantea sobre la historicidad de la concepción virginal, pues aún documentada esa tradición de la familia de Jesús todavía quedaría en juego la pregunta radical sobre la credibilidad y formación originaria de dicha tradición por parte de los familiares de Jesús. Hay que señalar, por otra parte, que algunos críticos católicos de primera línea ven reflejada esa tradición en las alusiones de Lc 1,66; 2,19.51 (A. Feuillet); argumentos que Freitas Ferreira no parece tener en cuenta.

Pero se acepte o no la documentación crítica sobre el origen de la tradición en los medios familiares de Jesús, la respuesta a la pregunta inicial no podría ser otra, según plantea su Conclusión Freitas Ferreira, que la de la verosimilitud: no hay obstáculos insalvables desde el estudio crítico literario, tiene mucha mayor riqueza teológica el considerar la concepción virginal como un acontecimiento histórico. Se queda por tanto, como hemos dicho, en el aspecto apologético y ahí está el valor del libro. Sin embargo, no señala cuáles son las «muchas razones» para mantener intacta en su limpidez histórica la fe milenaria de la Iglesia sin refuncionalizaciones teológicas. Quizá la exposición de estas razones requeriría un nuevo libro, pero una vez planteada la pregunta en los términos en que al Autor lo hace, parece obligado no sólo orientar a una respuesta afirmativa sino indicar al menos los fundamentos o las razones en que tal respuesta se apoya: los mismos relatos evangélicos y la fe perenne de la Iglesia.

En efecto, las narraciones evangélicas, aunque construidas con procedimientos midrásicos, afirman ciertamente la concepción virginal de

Jesús no como un teologúmeno sino como un acontecimiento real e histórico. Llegar al ambiente originario de la tradición o salir al paso de falsos argumentos de tipo literario sobre un origen mítico es sin duda muy importante, pero nunca suficiente para producir certeza histórica acerca de la realidad de un acontecimiento milagroso como la concepción virginal. Tal acontecimiento por su mismo carácter sobrenatural escapa a la constatación empírica y de ahí que la certeza sobre su historicidad se apoye en la confianza depositada en la veracidad de su comprensión y transmisión a través de los evangelistas quienes, como afirma la Const. *Dei Verbum,* n. 11 «nos transmitieron datos auténticos y genuinos acerca de Jesús».

Otra razón fundamental en orden a la certeza histórica sobre la concepción virginal radica en la misma fe milenaria de la Iglesia que ha afirmado dicha historicidad desde los primeros tiempos del cristianismo hasta nuestros días. Ahora bien puede existir, y de hecho existe, el intento de recurrir a una reinterpretación desmitologizadora de este dato de la Tradición. Pero tal intento es ilegítimo desde el ámbito de la fe, no tanto porque estudios histórico críticos vengan a afirmar la verosimilitud del hecho, sino fundamentalmente porque la Iglesia, fiel a la tradición recibida, sigue reafirmando su fe en la concepción virginal de Jesús como un hecho real e histórico. Son significativas a este respecto las expresiones del n.º 63 de la *Lumen Gentium —viri nescia, Spiritu Sancto obumbrata—* y la enseñanza de Pablo VI en el *Credo del Pueblo de Dios*: «Creemos que María es la Madre, siempre Virgen, del Verbo Encarnado». Recientemente, no podemos dejar de señalarlo, S.S. Juan Pablo II prodigaba en Zaragoza su enseñanza sobre la virginidad perpetua de María y reafirmaba «el sentido realístico de esta verdad de fe», tal como había sido recordado en 1978 por la Comisión Episcopal para la Doctrina de la fe en España. Verdad de fe que en palabras del Papa en la citada ocasión se ha de «mantener siempre en toda su amplitud».